

XIII CONGRESSO LUSO-ESPANHOL
PARA O PROGRESSO DAS CIÊNCIAS

Bases filosoficas del pensamiento politico de Miguel de Cervantes

POR

FRANCISCO ELIAS DE TEJADA

Catedrático en la Universidad de Salamanca



SEPARATA
DO TOMO VII

6.ª SECÇÃO
CIÊNCIAS FILOSÓFICAS E TEOLÓGICAS

LISBOA

1950

BASES FILOSOFICAS DEL PENSAMIENTO POLITICO DE MIGUEL DE CERVANTES

POR

FRANCISCO ELIAS DE TEJADA

Catedrático en la Universidad de Salamanca

Alcance de la filosofía cervantina

1. — Todavía no se han puesto de acuerdo los cervantistas — y al decir esta palabra désele el sentido de especialistas en algún aspecto de su recuerdo — acerca de si sea o no lícito considerar con fueros de filósofo al Manco que fué regocijo de las Musas. Mientras un ala de la crítica ha elevado a Cervantes sobre los pedestales de la filosofía, otra le ha circunscrito a analizador de la realidad social.

Para juzgarle filósofo, y grande filósofo, han sido variados los motivos que tuvieron los escritores afiliados al primer grupo. Ramón León Maínez, el opulento fabricante de crasísimas páginas biográficas, hace a Cervantes filósofo simplemente en gracias a la profundidad de sus escritos ⁽¹⁾, en tanto que para Angel Salcedo Ruiz bastaba abrir el *Don Quijote* para percatarse se hallaba impregnado de altísima y transcendental filosofía ⁽²⁾. En la segunda mitad del siglo XIX fué casi prurito de moda lo de colocar sobre los hombros del alcalaino el color de un adjetivo filosófico. Por psicólogo le diputaron Patricio de Azcárate ⁽³⁾ y Ramón de Campoamor ⁽⁴⁾, afincados en ver en él el descubridor del «cogito ergo sum» cartesiano sobre los pasos de Gómez Pereira, por cuanto al salir de la cueva de Montesinos exclamó el hidalgo manchego aquellas frases de: «Despabilé los ojos, limpiémelos, y ví que no dormía, sino que realmente estaba despierto; con todo esto, me tenté la cabeza y los pechos, por certificarme si era yo mismo el que allí estaba, o alguna fantasma

vana y contrahecha; pero el tacto, el sentimiento, los discursos concertados que entre mí hacía, me certificaron que yo era allí entonces el que soy aquí ahora» (5). Federico Castro postuló encajar en el hidalgo el espiritualismo místico y en el escudero el sensualismo materialista (6), en tanto que en los albores de la centuria presente Adolfo Bonilla y San Martín reducía a la conjunción de ambos la eterna filosofía nacional (7). Trajéronle a la filosofía política una falange de arbitrarios intérpretes, que de tal guisa trastocaron la genial novela que apenas si resultó inteligible en un retorcimiento por el cual, no ya sólo don Quijote encarna la España vencida pero enhiesta de quimeras (8), sino que él mismo pasa por símbolo del liberalismo reformista (9), Sancho por el pueblo materializado y hambrón (10), el cura y el barbero por el compadrazgo de los intereses reaccionarios (11), Dulcinea por el ideal político a conseguir (12), los puercos por los vividores afanados en la bajeza del propio medro (13), el ventero por el sentido común (14), los arrieros por los traficantes de ideales (15) Haldudo y Andrés por la arbitrariedad gubernativa (16), los molinos de viento por una sociedad fanatizada e inquisitorial (17), Maritornes por la Iglesia prostituida (18), las manadas de corderos por el ejército español de los viejos tercios (19)... y así sucesiva, divertida y carbonariamente.

Como siempre, en esta cuestión también centró el problema la rápida mirada genial de la intuición menéndezpelayesca, por más que um prurito partidista no se lo haya querido reconocer más tarde. Fué el Maestro quien puntualizó el auténtico sentido cervantino, su catolicismo con pintas de alegría erasmista, en línea recta viniente de los amigos del Emperador (20). Y no porque le encajara, a mi ver, acertadamente en la línea del erasmismo hispano, por cuanto el propio don Marcelino exageró la importancia del grupo de los amigos del de Rotterdam, sino porque abrió la pista de la vía explicativa de aquella agudeza mordaz y libérrima con la que Cervantes fustigó jocundamente al mundo en que vivió sin mengua de su ortodoxia irreprochable.

Exageró las cosas luego Américo Castro, no contento con aquel calificativo de erasmista que el Maestro definió, y vino a inscribirle en el grupo de los neoplatónicos más exagerados, a la par de Telesio y de Giordano Bruno, pretendiendo llevarle hasta la heterodoxia, hacerle negador del libre albedrío y deifi-

cador de la naturaleza, en un esfuerzo en el que no es posible acompañarle, según anotaré a renglón seguido.

Del otro lado negaron condición de filósofo a Cervantes un no menos numeroso escuadrón crítico. Aun dejando de lado quienes se extasían ante la belleza artística sin entrar en el contenido filosófico o pseudofilosófico que tal belleza encubre, como Jean Cassou ⁽²¹⁾, y aquellos otros que están por la lectura literal del texto rechazando de plano cualquiera especie de interpretaciones alegóricas, como Varela ⁽²²⁾ o Benot ⁽²³⁾, por estimar que la lisa lección es la propia de un libro adrede compuesto sin propósitos oscuros o secretos ⁽²⁴⁾, tómese por representativa la tendencia a reducir proporciones cervantinas a una galería de retratos de la vida social de la España del 1600, con todo el cúmulo de sentires, pasiones, prejuicios, costumbres e instituciones, verdadero retablo donde quedó esculpido el estado de la civilización de España en aquella coyuntura de su historia ⁽²⁵⁾. Así, por ejemplo, Alfred Morel-Fatio.

La anchura que deba darse a la cuestión de la filosofía cervantina ha de considerarse, a mi juicio, según la mentalidad del autor. Es posible que fuera Cervantes el primer sorprendido de los desenvolvimientos geniales de sus personajes máximos. Basta leer *La Galatea* o el *Persiles* a la par del *Ingenioso Hidalgo* para entender la excepcionalidad de la última novela, aun tasada junto a las otras dos paridas por la misma pluma. Y no es que los personajes, sobre todo los dos de la inmortal pareja, escaparan de las manos de quien los concibió, pues hasta el final mantiene Cervantes el pulso dominador y seguro de la trama; sino que es tanta la enjundia, la viveza y la fibra espiritual que anida en sus irreales existencias, que tiran del autor arrastándole tras de ellos a las cumbres de la genialidad. Párecenos que comenzó el *Quijote* por ser, en las intenciones primeras de Cervantes, una sátira gozosa y divertida de los libros de caballerías; más tarde, cuando surgió el contraste entre lo quimérico de los ensueños del hidalgo restaurador de la caballería andante y la, a veces demasiado humana gente, con quien chocara tantas veces, cobró valer de espejo en la vida española del momento; hasta que, al cabo, a medida que el avanzar de la escritura iba depurando la figura triste y noble del caballero, y Cervantes fué proyectando sobre sus desventuras la amargura personal de la propia vida fracasada

y contrahecha, cobra poco a poco rigor dramático de símbolo universal y permanente entre dos modos de entender la vida, siempre encontrables ayer y hoy como las dos paralelas máximas de la humanidad.

La filosofía de Cervantes, por tanto, no consiste en un cuadro ordenado de opiniones, sino en la progresiva depuración de criterios sobre el haz de una planicie literaria en la que hay terrenos de la más variada calidad; páramos agrestes en la pesadísima lectura del amaneramiento pastoril de *La Galatea*; tenebrosas noches, sí auténticamente «noruegas» por emplear adjetivo suyo que aquí viene como anillo al dedo, en la desorbitada narración que se centra en torno de Periandro y de Auristela; vergeles floridos de plantas de la semilla más dispar, en las comedias y entremeses; carreteras trajinantes con la picaresca de Rinconete y Cortadillo; ciudades de toda hondura, desde las secas de Castilla y las revueltas andaluzas; campos bien labrados por el arado de la gracia llevado de los atalajes de la seriedad más tensa, cual las aventuras del hidalgo de la Mancha... En la variadísima gama abundan personajes de tan distinta extracción y de tan compleja realidad, unos delimitados y otros sin recorte definido, que no es dable reducirlos de antemano a unidad de doctrina, ni más ni menos que no es posible equipararlos en valía humana o en logro literario.

Entre todos integran un mundo de ficción presidido por las estampas del loco desfacedor de entuertos y de su escudero caminando por los polvorientos senderos de la Mancha; pero que componen numerosos personajes con vida acusadamente aparte. Paréceme errada la tendencia seguida hasta ahora por quienes han estudiado el aspecto filosófico de la producción cervantina, consistente en reducir la mira a los decires de Don Quijote, de Sancho y de algún otro personaje de la novela magna: salvo Americo Castro, los demás semejan haber dado al olvido el cuadro riquísimo de tantos y tantos personajes dignos de relieve. En muchas materias, incluso, hay que acudir a fuentes ajenas al *Quijote* para poder calibrar con justeza lo que Cervantes opinó. Su filosofía no es mera filosofía de la pareja del amo y el criado, a que quiere reducírsela; es una cadena de opiniones sustentadas por varias figuras de muy variada condición. Cervantes hace hablar

a sus personajes y a través de todos canaliza la exposición de su ideario.

¿Era éste filósofo? Hay que distinguir si por tal lo estimó el mismo Cervantes y si por tal podemos calificarle nosotros.

Desde luego, Cervantes sí creyó que hacía filosofía. No, en verdad, la filosofía sujeta a cerrados cánones lógicos a la moda escolástica, ni tampoco original y sistemática trama de opiniones; sino la filosofía que se ampara en los decires llanos y profundos, la que el pueblo carga y el sentido común enseña. No es la cervantina, en juicio de su autor, filosofía secamente especulativa, sino filosofía jugosamente práctica. Porque Cervantes entendió ampliamente la operación de filosofar como la entendía Cipión, cual «razones que consisten en buena verdad y en buen entendimiento» (26). Y entendida así, creyó que al escribir sus divertidas historias de amor o sus aventureras narraciones animadas, aportaba algo, y aun mucho, a esa filosofía ancha y humana, exenta de trabas y de pies forzados, la que cabe en el libre y sano discurso de los hombres rectos.

¿Es para nosotros esto también filosofía? La respuesta ha de quedar abierta a quien leyere. En todo caso ha de admitirse que, ya que no filosofía, aquellas razones que consisten en buena verdad y buen entendimiento suponen un ángulo visual que al menos vale por preocupación inquisitiva y por postura cultural.

Sobre esta base construyo el presente comentario.

La sinceridad de la obra de CERVANTES

2.º — Que supone también, como segunda tarea previa, averiguar la sinceridad de los juicios que formulan los personajes por Cervantes creados.

Una tendencia bastante difundida y que se pudiera encarnar en Américo Castro, nos habla del Cervantes hipócrita, sujeto a proceso de pugnas entre su sinceridad y la imposibilidad de expresar lo que sentía. La máquina inquisitorial cortaría en tal caso la libre actividad del escritor, forzando sus máximas morales a los linderos estrechos de lo católico, no obstante las apetencias suyas por eludir el ambiente opresor de la contrarreforma jesuítica (27). «No me parece — son palabras de Américo Castro —

escandaloso afirmar desde luego que Cervantes era un gran disimulador, que recubrió de ironía y habilidad opiniones e ideas contrarias a las usuales. En el Quijote (II, 24) consigna la máxima: Menos mal hace el hipócrita que se finge bueno que público pecador» (28).

Semejante postura crítica responde a un deseo mal contenido de vestir a Cervantes con las galas propias, en este caso, de transformarle en opositor a la Iglesia, opositor velado ya que en lo público son bien explícitas una serie de claras manifestaciones. Pero el intento queda más en artificial sutileza que en madura observación, porque el choque entre el plano de la moral del instinto (que Américo Castro denomina moral natural) y la moral religiosa (aquí moral de la Contrarreforma tridentina) se produce por mano libre del autor no por sutilezas de enmascaramiento. Que en algún pasaje de *El celoso extremeño* corrija con vistas a quitar crudeza en determinados trechos eróticos, no implica diputar a Cervantes por hipócrita y adulador de los esbirros del Santo Oficio, ni deducir sus simpatías por la moral de los impulsos frente a la moral de la razón cristiana. Constituye exageración, si disculpable, no admisible. La supuesta técnica del autor de *Don Quijote*, consistente en dar medio paso hacia adelante y uno hacia atrás para concluir en arrepentimientos temblorosos (29), es lo más antitético que darse pueda de aquella gracia alegre, decidora, mordaz y punzante a veces, que corre por tantas páginas maestras del alcaláino llenándolas de luz y de sonrisas. Quienquiera que las lea sin prejuicios no podrá concebir un Cervante encogido, andando al escondite con las admoniciones inquisitoriales; sean cuales fueren las penosas circunstancias de su vida, el humorismo sano acompaña a su pluma tiñéndola de sales.

Y en cuanto a la manera de abordar determinadas cuestiones, jamás le abandona la libérrima capacidad de opinar. Hay allí críticas contra los tiranos y los señores, censuras a la mala administración de la cosa pública, y hasta ataques directos al mecanismo judicial, que difícilmente cabrá compaginar con la tesitura de un varón apocado y generoso. Cervantes no fué hipócrita por la sencilla razón de que no tuvo necesidad de serlo. Su independencia de espíritu, que ya maravillara a algún crítico ultrapirenaico (30), le impele a ser azote de costumbres y satiri-

zador donoso de la circunstancia social, mas sin que por eso se aparte de las directrices propias de un cumplido español del 1600. Los mismos actos de su vida, su religiosidad de cofrade, su respeto a las materias dogmáticas, no le impiden poner en solfa a la ramplonería de los curas doctorados en Sigüenza, a la ambición mezquina de los capellanes ducales o a la demasia de las procesiones. ¿Por qué iba a fingir en cosas de menor enjundia y a rectificar detalles de mucho menor calibre en la redacción de *El celoso extremeño*?

Si nadie ni nada le impidió atacar directa y abiertamente a personajes y a rutinas amparados bajo ropaje clerical, ¿por qué iba a verse forzado a arrancar a Leonora de los brazos de Loaysa y a disimular la consumación del adulterio? Llena está la época de libros mucho más atrevidos en este terreno del sexto mandamiento, de una anchura de miras en lo pertinente a la licencia sexual como se ha dado pocas veces en nuestra historia ⁽³¹⁾. Calificar a Cervantes de hipócrita acobardado por las censuras inquisitoriales simplemente porque suavice la crudeza de un trecho de *El celoso extremeño* es exagerar las cosas y sacarlas de quicio.

No. Fué la suya risa alegre y jovial, que censura con ironías y educa con sonoras carcajadas. Y esa censura es casi una manera, tal vez la principal manera, de dar aire a su pensamiento filosófico. Aunque en la letra Cipión critica a Berganza por confundir la murmuración con la filosofía ⁽³²⁾, del contexto se deduce que la murmuración elevada y abierta es una forma de exteriorizar la filosofía práctica y real de aquel hombre de sentido común, trajinante de muchos caminos y gustador de muchas posadas vitales, que fué Miguel de Cervantes Saavedra.

Si hasta llega a burlarse de la credulidad milagreira de las gentes sencillas en el episodio de los moriscos ⁽³³⁾, ¿cómo iba a sentir reparos de choque con el Santo Oficio por la baladí descripción de unos amores adúlteros? Hay que dar de lado a la interesada versión del Cervantes hipócrita. Su llano decir evoca un no menos llano pensar. Y su risa decidora, y sus personajes variados, y sus tramas movidas, y los hilos de la farsa universal que con tanta maestría mueve en cada caso, son expresiones abiertas de su manera de ver la vida y las cosas.

Para estudiar las raíces del pensamiento cervantino basta

atenerse a sus letras, si se quiere simbólicas, empero nunca mendaces. No hay que echar mano del socorrido truco de los jesuitas y de la Contrarreforma para continuar con guante blanco el manoseado embeleco de la España inquisitorial y obscurantista; porque al doblar el 1600 era nuestra península tierra libérrima más que ninguna otra, y desde luego infinitamente más que la Inglaterra de los tristes puritanos o que la Suecia del gentil Messenius.

Teoría de la naturaleza

3.º — La más autorizada interpretación inserta a Cervantes en el neoplatonismo renacentista, corriente de restauración de viejas ideas paganas en los ámbitos del renacimiento y cuyo núcleo central gira alrededor de la comprensión panteística de la naturaleza. La ética, el concepto del hombre, la estructura social, todos los temas propios de la especulación cervantina que pudieran interesar a quien esto escribe, han sido explanados por Américo Castro intentando deducirlos de la concepción neoplatónica de la naturaleza, de que según él participó Cervantes.

El descubrimiento sentimental de la naturaleza lo llevaron a cabo los místicos medievales y en primer lugar los franciscanos. Surgió históricamente el franciscanismo a manera de réplica ortodoxa que arrebató sus lemas de combate a las varias sectas que pululaban durante la edad media con ínfulas de restauradoras de la prístina perfección relatada en los libros de los Evangelios. De ahí que desde el principio la especulación franciscana se vea transida de rasgos místicos, de la absolutización del concepto de Dios y de la visión admirativa de la naturaleza en cuanto manifestación de la grandeza del poderío divinal. Duns Scoto absolutiza lo divino en alas de la tendencia a disminuir los fueros de lo humano, a empequeñecer la personalidad, a reducir al menor ámbito posible la esfera de la criatura, a la postre misteriosa, casi místicamente, entregada en manos del voluntarismo libérrimo del Creador. Y San Francisco de Asís, dialogando con el hermano Lobo o recreándose en las florecillas silvestres, encarna la única postura posible delante de los abismos infinitos que Dios creó: cariñosa comprensión afectiva, renuncia a la

intelección razonadora del mundo para darse de lleno al éxtasis loador del Señor. El franciscanismo descubre con el corazón a la naturaleza, viendo en ella el espejo de la pequeñez del hombre y de la magnitud de Dios.

Posee el tomismo actitud distinta: aspira a entender el juego de las fuerzas naturales, no se resigna a la admiración sencilla, busca ahondar en la trama de los mundos para averiguar las leyes que Dios inscribió en ellos. La naturaleza constituye un algo aparte, cuya ordenación Dios estableció y Dios vigila, mas a la que es hacedero desentrañar. La ley natural refleja a la ley eterna, pero goza de autonomía sin mengua de ser la subordinada. Y el hombre tiene inteligencia precisamente para penetrar en el conocimiento del ritmo universal.

Las primeras auras humanistas y los primeros contactos con el mundo clásico pagano encuentran a las escuelas divididas en la consideración admirativa o intelectual de la naturaleza. El padre de los humanistas Francesco Petrarca contemplaba el golfo de Lyon desde Mont Ventoux a la caída de la tarde mientras leía las *Confesiones* de San Agustín y se llenaba el alma con la realidad de su fusión poética, instintiva, en la gran máquina cósmica, aspirando a hallar la solución de los enigmas del universo a través del estudio interior de sí mismo y fundiendo el «nosce teipsum» de Sócrates con el «noli foras ire» del Hiponense. Se inicia la comunidad del hombre con la naturaleza, que luego exaltará el neoplatonismo hasta la fusión místicamente divinal de ambos. Petrarca ya sujeta al hombre a las estrellas, no por la vía de la magia astrológica, sino ahondando en la contemplación del destino cerrado de los seres.

«Non credo que pascesse mai per selva
sí aspra fera, o di notte o di giorno,
come cestei ch'i piango a l'ombra e al sole;
e non mi stanca primo sonno od alba;
ché ben ch'í' sia mortal corpo de terra
Lo mío fermo desir vien da le stelle» (34).

La quiebra de los valores sociales y morales, que acompaña a la gran crisis del bajo medievo, señalará la progresiva independización de la naturaleza frente a Dios, al par que hará de lo

natural la clave de todos los ordenamientos. En el prefacio de su *De voluptate* Lorenzo Valla echará mano de sus mejores y probados recursos humanistas para exaltar la satisfacción de lo natural como meta suprema de la vida en un estilo de placer que en nada difiere de los viejos epicureismos paganos. Es la canonización de la moral natural de los instintos sobre la moral de los frenos cristianos, el retorno de la victoria de la «lex fomes» paulina en el curso eterno de las cosas.

Observando ese mismo tornar y retornar de la inestable fortuna, Nicolás Maquiavelo va a hacer de la naturaleza entendida a lo pagano la esencia de la política. Pues a la natural mutabilidad de las cosas no cabrá frenarla con disquisiciones moralistas al uso escolástico, por descontado inútiles e ineficaces, sino con otro resorte también sacado de la cantera de la naturaleza autónoma y neopaganizante: con la «virtú», que recupera a la letra su antigua significación de fuerza natural.

Por los mismos días en que Maquiavelo repensaba lo que había de decir en *Il príncipe*, se editaba el libro de un autor contemporáneo donde se consumaba la subordinación del hombre cristiano a la naturaleza divinizada a lo platónico y omnipotente al uso de la filosofía idealista grecorromana. Mientras el audacísimo Valla en su *De libero arbitrio* había cejado en opinar dejando la cuestión en el misterio, Pietro Pomponazzi imprimía en Bolonia en 1520 su *De fato, de libero arbitrio et de praedestinatione* con la intención de mostrar la incompatibilidad entre el libre albedrío y la providencia, con la consiguiente entrega del hombre en los brazos de una naturaleza rígida y sin fisuras.

La ulterior exaltación de la naturaleza traerá siempre aparejada la negación del libre albedrío. Bernardino Telesio tenderá constantemente a subrayar la objetividad de la naturaleza, vista cual irreductible realidad y necesidad forzosa, autónoma frente a la consideración del hombre que a ella quiera o no está sujeto, y autónoma en cuanto es encarnación de Dios.

Así, aquella admiración franciscanista que empezó viendo en la naturaleza trama de criaturas que en su conjugación armónica proclamaban humildemente las glorias el Señor, que el tomismo colocó como meta de afanes inquisitivos, que Valla emancipó de las regulaciones morales de cuño dogmático y Maquiavelo de las exigencias de la justicia histórica, queda ahora

por encarnación de un Dios neoplatónico, por autónoma e ineludible forzosidad que absorbe en la rueda de su destino inexcusable la libertad de cada uno de los hombres.

Es a esta acepción de la naturaleza a la que quiere Américo Castro endosar el pensamiento cervantino, con todas sus secuelas de negación del libre albedrío y de un fatalismo que va desde la ética a la sociología y desde la historia hasta el derecho. Los temas típicos de semejante dirección, concebir la naturaleza cual realidad divina y al cosmos a modo de sistema de armonías naturales cuyo nexo esencial es el amor, están para Américo Castro en todos los rincones de la obra de Cervantes ⁽³⁵⁾, coloreándola de tonalidades renacentistas.

Para ello aporta una serie de textos, sobre los cuales es forzoso detenerse si se quiere puntualizar el sentido auténtico de la concepción filosófica cervantina, en todo pendiente de la definición que al cabo haga suya del concepto de naturaleza.

En primer término, la identificación entre Dios y naturaleza, característica del neoplatonismo, se da, según Américo Castro, en tres textos para él asaz claros. «Tomemos ahora — escribe — el tema de la naturaleza tal como aparece en la *Galatea* (1585): «En todas las obras hechas por el mayordomo de Dios, naturaleza»... Treinta años más tarde aparece en *Perziles* idéntica idea: «Como a nosotros el cielo que ves nos cubre, asimismo cubre a los antípodas, que dicen, sin estorbo alguno y como naturalmente lo ordenó la naturaleza, mayordoma del verdadero Dios» ⁽³⁶⁾. Y agrega en nota ⁽³⁷⁾: «Además:

Harás que mis ojos vean
el grande poder de Dios
o de la naturaleza,
a quien Alá dió poder
para que pudiese hacer
milagros en su belleza

(*Gran Sultana* II, 159). Compárese cuán categóricamente opuesto es Luis de Granada: «El hombre es como una breve mapa que aquel Soberano Artífice trazó... Lo crió Dios en el sexto día» (*Símbolo de la fé*, Rivad. VI 243 b)». Comentando: «Parece extraño que la Inquisición dejara estampar proposiciones como la

de que el hombre y sus perfecciones (y su alma) habían sido creadas «por el mayordomo de Dios, naturaleza»; en ello no verían sino un lugar común literario; pero sin gran esfuerzo descubrimos en esta afirmación cervantina un reflejo del pensamiento naturalista del Renacimiento» (38).

A mí no me extraña la inactividad inquisitorial, sino la extrañeza del señor Castro. Porque lo que se dice en los textos cervantinos es que la naturaleza, como criada de Dios que actúa a las órdenes divinas, produce determinados efectos: hace cosas o seres, mantiene a los antípodas o prodiga encantos en doña Catalina de Oviedo. Siempre por mandato de Dios, cual tiene buen cuidado en subrayar constantemente Cervantes.

Es «mayordoma de Dios», no el mismo Dios. Obra por delegación divina, no por sí. Fué criada por Dios (39), luego le es ajena. ¿Qué tienen que ver, entonces, semejantes textos, con la filosofía neoplatónica del Renacimiento? Están mucho más cerca de la separación tomista entre el Creador y el conjunto de las criaturas, conjunto que Cervantes denomina naturaleza. No hay aquí objetivación de lo natural, sino generalización de las individualidades creadas en un bloque orgánico. Llamésele cosmos, orbe, mundo o naturaleza, tanto da. Lo evidente es que no hay una sola línea de Cervantes que autorice a concluir una equiparación neoplatónica de la naturaleza o conjunto de criaturas, con Dios Creador de ellas. Por el contrario, el dualismo escolástico del ordenador y las cosas ordenadas, del Creador y las criaturas, está vivo permanentemente.

Por lo demás, que Dios dé poder a la naturaleza para dotar de bellezas a una criatura es una manera poética de asumir la teoría tomista de la creación continuada. Asevera Santo Tomás en la *Summa Theologica* que la creación del ser humano se verifica por la unión de cuerpo y alma, interviniendo en ella Dios de dos maneras: en creación originaria crea al alma, a cada alma que infunde en cada cuerpo engendrado, pues no hay generación de las almas por las almas tal como engendran los cuerpos a los cuerpos (40); y en creación derivada de cada cuerpo, que es «formado» por Dios y «engendrado» por la cópula paterna, no sacado directamente de la nada como las almas (41). Cuando Cervantes dice que Dios permitió a la naturaleza forjar las hermosuras de la Gran Sultana, hace alusión a esta creación conti-

nuada, a esta propagación especial de las cosas bajo la dirección divina, nunca a una capacidad de la naturaleza para crear cosas separadamente de Dios. Es la naturaleza la que obra como mayordoma, criada y ministra de Dios; afirmación nada peculiar al neoplatonismo como supone Américo Castro, porque ya en los albores de la escolástica se definió literalmente a la naturaleza cual mayordoma de Dios por uno de los autores más leídos y comentados, Pedro Lombardo, quien en sus *Sentencias* llega a decir que en calidad de ministra Dios puede incluso comunicar a la naturaleza poderes creadores (42).

Solo una ignorancia completa de la filosofía escolástica puede separar de ella a Cervantes, inscribiéndole en la concepción neoplatónica de la naturaleza.

Perspectivas antropológicas

4.º — Visto que Cervantes suscribe la tesis escolástica de la naturaleza como conjunto de esencias creadas y no como realidad divina, el paso inmediato consistirá en averiguar si sostiene la libertad humana o si, al uso neoplatónico, niega el libre albedrío de las criaturas racionales.

En su empeño de neoplatonizarle, Américo Castro llega a disputarle determinista. «En cualquier caso, sin embargo, — escribe — Cervantes posee la firme convicción de que cada ser está dotado por la naturaleza de una mística esencia, que fatalmente se cumple: «No he podido yo contrevenir al *orden de la naturaleza*, que en ella cada cosa engendra su semejante» (*Quijote* I, prólogo). «La encina da bellotas, el pero, peras; la parra, uvas, y el honrado, honra, *sin poder hacer otra cosa*» (*El retablo de las maravillas* IV, 107). Y es interesante ver cómo el determinismo biológico se transporta al mundo moral: «El día que Clodio fuere callado, seré yo buena; porque en mí la torpeza y en él la murmuración son naturales» (*Persiles*). «La moza es más del suelo que del cielo, quiere seguir su inclinación a despecho y pesar de vuestros consejos» (*Persiles*). Y difícilmente podrá la educación o el social cambiar los indelebles rasgos impresos sobre cada uno: «Los que nacen de padres humildes,

si no los ayuda demasiadamente el cielo, ellos por sí solos pocas veces se levantan» (*Persiles*)» (43).

La lectura de esos textos aportados por Américo Castro no dicen lo que el estimable erudito pretende digan, pues no hay rastros de determinismo por ningún lado, sino la concepción tomista de la continuidad de las criaturas dentro del orden por Dios para ellas establecido, o, como dice el Aquinate, la persistente actuación de las criaturas a tenor de un mismo estilo en tanto permanezcan inalteradas. Es la cuestión ya resuelta por Santo Tomás de la posible infinitud *secundum quid y non simpliciter* de las criaturas, ya que cabe tal en el ser que posea diversidad de formas accidentales con tal que permanezca inmutable en su forma substancial (44). Cuando Cervantes afirme que cada cosa engendra a su semejante o que un ser obra según los dictados de su naturaleza, no afirma por eso determinismo biológico al uso entre los neoplatónicos, sino que repite la vieja teoría escolástica de que, debajo de sus variadas formas secundarias, la naturaleza de las criaturas cumple los dictados de la ley eterna que Dios las dió al crearlas. Por lo que concierne al último texto del *Persiles*, trátase de la aceptación de la tesis de que es precisa la ayuda de la gracia divina para el perfeccionamiento moral del hombre, no de determinismos de ninguna clase; ayuda de gracia divina que admiten todos los autores católicos, desde el congruismo jesuita a la «*praedeterminatio physica*» bañeziana, siempre que — cual Cervantes hace — se la admita por ayuda al albedrío humano y no por supresión de la libertad teológica de elección.

Mucho más cuanto que Cervantes reitera en innúmeros lugares su fe en la libertad del hombre y su repudio de cualquier suerte de fatalismos. Dijo don Quijote a Sancho en sus momentos de crisis espiritual que cada hombre es dueño de sus actos, sin que su locura le empujase a achar la culpa de su derrota barcelonesa a enemigos mágicos o diabólicos. «Cada uno es artífice de su ventura» (45), fueron sus palabras terminantes.

Para Cervantes, igual que para su héroe, cada cual forja su suerte. Ni las tradiciones medievales de la magia, ni las formulaciones renacentistas de la omnipotencia de la fortuna hacen mella en su opinión.

Que la voluntad es libre sin que la alcancen a torcer hechizos, declaróla la hechicera Zenobia en el *Persiles* al decir que «en mudar las voluntades, sacarlas de su quicio, como esto es ir contra el libre albedrío, no hay ciencia que lo pueda ni virtud ni hierbas que lo alcancen» ⁽⁴⁶⁾. Y refiriéndose a las supuestas hechicerías del cuarto galeote, definió don Quijote con rotundidad: «Aunque bien sé que no hay hechizos en el mundo que puedan mover y forzar la voluntad, como algunos piensan; que es libre nuestro albedrío, y no hay hierba ni encanto que le fuerce» ⁽⁴⁷⁾.

A primera vista chocan estas afirmaciones de por sí tajantes sobremanera, con el respeto con que Cervantes trata a los hechiceros en otras páginas de sus escritos, donde pareció otorgarles ciertas capacidades secretas, al menos por lo que toca a adivinar el porvenir. En el libro III, del *Persiles* hay sobre todo dos capítulos, los XVIII y XIX, en los cuales el astrólogo Socino dice ser la suya una «ciencia», averigua los nombres, adivina la huida de los criados, predice la batalla de Lepanto y la muerte del rey don Sebastián de Portugal ⁽⁴⁸⁾ y certifica como salen seguros los dichos de la «judiciaria astrología, que, a no ser acreditada con la experiencia, con dificultad le dieran crédito» ⁽⁴⁹⁾.

Mas nótese que lo que Cervantes acepta son las adivinanzas de la cábala astrológica, nunca la magia turbadora del libre albedrío del hombre. La astrología, predice la conducta humana, mas nunca influye sobre la conducta humana. A lo más — y adviértese que Cervantes ni siquiera acepta esta versión restringida — asegura que los astros influyen en el decidir; pero, aunque así fuera, a la postre sería Dios quien valiéndose de ellos, inclinaba a los hombres sin negar su albedrío, operando entonces los astros como criaturas movidas por Dios, nunca como fuerzas a se. No de otro modo, en las sombras ingenuas del otoño medieval, aquel crédulo y sabio fraile que respondía por Francesc Eximenés cristianizó la astrología viendo en los efectos de los astros una muestra del poder y de la voluntad de Dios ⁽⁵⁰⁾.

La fortuna es otro tema favorito de la especulación renacentista y aun prerrenacentista, siendo empresa desdeñable por lo fácil apuntar la lista de escritores que, bien cual queja poética, bien por rigor cogitativo, han puesto en la inestabilidad de la ciega fortuna el esquema del devenir universal.

También el tema de la inestabilidad de las cosas se da en Cervantes con reiterada insistencia. En las comedias la queja toma sabor poético, al gusto de Juan de Mena o de Jorge Manrique. Declara Pedro de Urdemalas en la comedia de su nombre:

«La mudanza de la vida
mil figuras desbarata,
mil agravios comprehende,
mil vivezas atesora,
y olvida sólo en un hora
lo que en mil siglos aprende» ⁽⁵¹⁾.

Y don Francisco en *La entretenida*:

«No hay extremo sin su medio
ni es eterna humana suerte;
sólo no tiene la muerte
en la vida algún remedio.
Naturaleza compuso
la suerte de los mortales
entre bienes y entre males,
como nos lo muestra el uso.
Esta verdad sé bien yo,
sin que en probarla porfie:
ayer lloraba el que hoy ríe
y hoy llora el que ayer rió» ⁽⁵²⁾.

Es el mudar de las cosas, tema favorito de aquellos siglos cuando se aluda a «la Fortuna, aquella que jamás tuvo término en sus cosas» ⁽⁵³⁾.

Mas tómala Cervantes en una valoración cristiana, no como palanca pagana de la historia al modo en que la aceptó Maquiavelo. La fortuna es un artificio literario, no una fuerza viva de la naturaleza. El universo cervantino se rige por una ley causal muy distinta de la casualidad en que la fortuna consiste. Es instrumento de la voluntad divina, igual que antes vimos lo era la naturaleza. «Aquella que comunmente es llamada Fortuna, que no es otra cosa sino un firme disponer del Cielo», se dirá lapidariamente en el *Persiles* ⁽⁵⁴⁾.

Dios rige el orden cósmico de la naturaleza, por debajo y por encima de la aparente irregularidad de los acontecimientos, cumpliéndose el plan divino no obstante la inexistencia de un plan exterior. Ya lo dijo don Quijote a su escudero: «Lo que te sé decir es que no hay fortuna en el mundo, ni las cosas que en él suceden, buenas o malas que sean, vienen acaso, sino por particular providencia de los cielos, y de aquí viene lo que suele decirse: que cada uno es artífice de su ventura» ⁽⁵⁵⁾. Y al ahuyentar al Demonio, cruz del rosario en la mano, exclama aquel santo Cristóbal de Lugo, rufián dichoso conocido por fray Cristóbal de la Cruz:

«Vuelve, que te desafío
a tí y el infierno todo,
hecho valentón al modo
que plugo al gran padre mío.
¡Oh alma! mira quien eres,
para que del bien no tuerzas,
que el diablo no tiene fuerzas
más de las que tú le dieres.
Y para que no rehuyas
de verte con él a brazos,
Dios rompe y quiebra los lazos
que pasan las fuerzas tuyas» ⁽⁵⁶⁾.

Ciertamente que causa asombro contemplar como hubo quien se atrevió a definir a Cervantes por fatalista y por negador del libre albedrío. La más estricta postura ortodoxa, la doctrina teológica de la libertad humana y la de la gracia suficiente o congrua, están expuestas repetidamente en las obras del genial Manco. Es preciso querer echarse en los ojos tierras de prejuicios para no reconocer algo tan claro en los textos que selecciono entre otros cien que aportar pudiera. Confundir el libre albedrío con la realización de un apetito ⁽⁵⁷⁾ es algo que sale ya de los términos exactos del problema para entrar en la arbitrariedad partidista.

Concepción del universo a la escolástica

5.º — Hay, por lo dicho, en Cervantes la clásica postura escolástica, sin mezcla alguna de neoplatonismos. Dios y el hombre integran la marcha del universo, a través de la conjugación de sus voluntades; la omnipotente de Dios constituye el ordenamiento objetivo de las cosas, frente al cual el hombre, cada hombre, goza de libertad absoluta. La contraposición entre cada hombre y el resto de las criaturas da pie a la relación entre el hombre y la naturaleza de los otros seres, equiparable a su naturaleza propia. Conjunto de criaturas vocadas, unas libremente y otras forzadamente, al cumplimiento de un destino trazado en el cosmos por su Creador.

Es curioso ver como la mágica pluma cervantina sabe distinguir en las relaciones del hombre con la naturaleza que es reflejo de Dios, las dos sabidas posturas escolásticas: la admirativa y la interpretativa, adjudicándolas a dos tipos humanos apropiados; la grandeza del universo lleva a un asombrado mozo de mulas a reconocer humilde y franciscanamente la alteza de la divinidad ⁽⁵⁸⁾; mientras que la docta Auristela define al curso de las cosas como la mejor escuela para el aprendizaje del arte de vivir ⁽⁵⁹⁾, parecer en el que no deja de acompañarla el propio hidalgo manchego ⁽⁶⁰⁾.

En los personajes escogidos del tablado cervantino la actitud intelectual del cosmos prima sobre la sencilla admiración; pero en todo caso Dios es el creador del universo y el centro natural de las criaturas, a tenor del plano escolástico que acabo de reseñar. «Como están nuestras almas — dice en el *Persiles* — siempre en continuo movimiento, y no pueden parar ni sossegar sino en su centro, que es Dios, para quien fueron criadas, no es maravilla que nuestros pensamientos se muden» ⁽⁶¹⁾.

De ahí la explicación que Cervantes da de la existencia del mal en el mundo, explicación radicalmente ortodoxa y aún hasta escolástica. El mal no viene de la causa primera del universo, Dios, porque su esencia es perfecta; ni viene tampoco de una maldad innata de las criaturas, como opinaron los neoplatónicos y quiere apuntar en Cervantes Américo Castro; sino que pro-

cede de las torcidas decisiones que el hombre toma en uso de su libre voluntad.

Es lo que viene a decir a la letra la bruja de Montilla, la Cañizares, dirigiéndose al perro Berganza: «Y todo esto lo permite Dios por nuestros pecados, que sin su permisión yo he visto por experiencia que no puede ofender el diablo a una hormiga: y es tan verdad esto, que rogándole yo una vez que destruyese una viña de un mi enemigo, me respondió que ni aún tocar a una hoja de ella no podía, porque Dios no quería; por lo cual podrás venir a entender cuando seas hombre que todas las desgracias que vienen a las gentes, a los reinos, a las ciudades y a los pueblos; las muertes repentinas, los naufragios, las caídas, en fin, todos los males, que llaman de daño, vienen de la mano del Altísimo y de su voluntad permitente; y los daños y males que llaman de culpa, vienen y se causan por nosotros mismos. Dios es impecable, de donde se infiere que nosotros somos autores del pecado» (62).

La existencial del mal de culpa se debe al hombre. ¿Y la del mal de daño o «pena», en la terminología de la Escuela? Cervantes explica como viene de Dios, pero en razón de la situación de cada hombre; a unos como pena por castigo, a otros como prueba por ocasión de mejora (63). La contestación es paladina y tras de ella no es posible seguirle calificando de fatalista (64), tanto más cuanto que Dios *permite* pero no forja el mal (65).

Así explicóse las propias desventuras (66), cuanto más la de sus ficticios personajes. No es, por tanto, el mal en el mundo secuela de cumplir las criaturas un ciego imperativo natural, de tal manera que no hay medio dejen de ser ni don Quijote loco, ni Rosamunda lúbrica, ni Clodio murmurador, ni Sancho simple (67). Frente al mundo y a los instintos cabe la reacción que venza al primero y libere a los segundos. La «naturaleza» cervantina es obra del libre albedrío individual, no cauce por donde haya de discurrir forzosamente el hombre. Cada cual puede corregir su naturaleza según quiera; todo depende de los usos y costumbres que guste seguir venciendo los apetitos de la «lex fomes». No deja lugar a dudas que es éste, escolástico y no neoplatónico, el concepto cervantino de naturaleza, cuando afirma en *El coloquio de los perros* que «la costumbre del vicio» (o de la virtud, es igual al caso) «se vuelve en naturaleza» (68).

El hombre constituye factor del orden universo, precisa-

mente el factor en quien cabe la autoría del mal. Dios, que no lo crea sino a lo más lo permite, administra la justicia de acuerdo con la conducta del hombre. Es en Dios en quien Cervantes confía la remisión de sus pecados, y de tal confianza en Dios procede la fe con que se entrega al giro de las cosas, no por un fatalismo a lo estoico ni porque crea la forzosidad con que han de cumplirse las esencias de las cosas ⁽⁶⁹⁾. Su moral no es moral de resignación ante los hados sino de confianza en la misericordia de Dios.

Porque Dios era para Cervantes antes misericordioso que justiciero. Dícelo don Quijote: «Aunque los atributos de Dios todos son iguales, más resplandece y campea, a nuestro ver, el de la misericordia que el de la justicia» ⁽⁷⁰⁾. Era exigencia del alma humanísima del alcaláino mirar el lado grácil de las cosas y contemplar con preferencia la faceta dulce de la divinidad; las muchas desazones sufridas y los pecados confesados se airean en los vientos remozadores de la esperanza. Parécele, como a alguno de sus personajes, que dudar de la misericordia divina es el mayor entre los pecados ⁽⁷¹⁾, o caer en las negruras de la desesperación ⁽⁷²⁾. El tipo más hediondo y vil cortado por su pluma, aquella bruja Cañizares que es entre todos sus hijos literarios el único que mueve a repugnante hostilidad, no deja de confiar en Dios en medio de sus bajezas viles, dilatando el pecho en la tranquilidad de la bondad divina ⁽⁷³⁾.

Contra los fatalismos de toda suerte, tanto si neoplatónicos restauradores de la entrega a los hados antiguos como si teológicos cual la predestinación luterana, Cervantes se halla armas dialécticas al brazo. Juzgó el bárbaro Antonio en el *Persiles* que «no hay pecado tan grande ni vicio tan apoderado que, con el arrepentimiento, no se borre o quite del todo» ⁽⁷⁴⁾, recogiendo en sus palabras la repulsa que un alma abierta, cálida y risueña como son cálidas, abiertas y risueñas todas las almas grandes, había de sentir por reacción íntima contra unas tendencias que aniquilaban en la obscuridad tenebrosa de fuerzas desconocidas la realidad viva de la libertad individual.

A lo escolástico, de concebir al mundo como juego entre las causas primeras y segundas, ve en la libertad humana premisa inseparable de su responsabilidad; pero atemperando las consecuencias temidas de la incontrolable justicia divinal con el velo

de la misericordia. No era el suyo aquel Dios del Siná, mosaico y terrorífico, que ardía en la zarza en medio del desierto; sino el. Dios Hijo del Hombre que sonreía y perdonaba en medio de los tormentos de la crucifixión. Lo que no hay que confundir es su confianza cristianísima en la misericordia de Dios con la dejación de la personalidad en mano de los *fata* o de la naturaleza.

Tránsito al pensamiento político

6.º — Como semejantes libertad y responsabilidad son comunes a los hombres todos, sobre cimientos escolásticos levanta Miguel de Cervantes el edificio de sus concepciones políticas, manifestado a veces en consideraciones meditativas, a veces en palenques doctrinales, a veces en latigazos de ironía finísima. Quede para otra ocasión ir ligando sus postulados de filosofía escolástica con el detalle de sus concepciones políticas, con sus visiones de la sociedad y del gobierno. Baste por hoy señalar como en la base de todas sus lucubraciones existe el dualismo escolástico del Creador y la criatura, la libertad humana en la conquista de su propio destino y la igualdad universal de todos los humanos, sin panteismos ni fatalismos de ninguna clase.

Notas

(¹) «Hay en la producción de Cervantes más de serio que de risible, más de profundo que de aparente, más filosofía que divagaciones». Ramon Leon Mainez: *Cervantes y su época*. Jerez de la Frontera, Litografía jerezana a cargo de Ignacio Verlasco Aguilar, 1901. — I, 440 b.

(²) Para un esquema más amplio de las interpretaciones concretas que del tipo de don Quijote se han hecho en Europa, vide Harri Meier: *Zur Entwicklung der europäischen Quijote-Deutung*. En las *Romanische Forschungen* LIV (1940), 227-262.

Angel Salcedo Ruiz — *Estado social que refleja el Quijote*. Madrid, Imp. del Asilo de Huérfanos del S. C. de Jesús, 1905. — Pág. 7.

(³) He aquí como se expresa Patricio de Azcarate, muy a tono con el estilo falsamente grandilocuente de la época: «¡Alma elevada de Cervantes, alma elevada de Descartes, vosotros fuisteis, aunque por distintos rumbos, las dos lumbreras del siglo XVII, ambos disipasteis las sombras que impedían el paso a la luz, ambos disteis a conocer la realidad de las cosas,

ambos proclamásteis la evidencia como primer criterio de verdad, ambos fuisteis los bienhechores de la humanidad y poderosamente influyentes en los destinos del mundo]. — *Exposición histórico-crítica de los sistemas filosóficos modernos y verdaderos principios de la ciencia*. Madrid, Establecimiento tipográfico de don Francisco de Paula Mellado. iv (1861), 211.

(⁴) Tras copiar el texto cervantino citado en la nota siguiente, le glosa así: «Con este razonamiento psicológico, el hidalgo manchego no solamente prueba que existe porque piensa o, como él dice, porque hace discursos concertados, sino que existe con identidad de conciencia, habiendo sido allí entonces él mismo que es aquí ahora». — Ramon de Campoamor — *La metafísica limpia, fija y da esplendor al lenguaje*. En *Obras completas* I (Madrid, Felipe González Rojas, 1901), 410.

(⁵) *Don Quijote de la Mancha* II, 23.

Citaré los escritos cervantinos por la edición que de las *Obras completas* hizo Angel Valbuena y Prat. Madrid, Aguilar, 1946. — en este caso página 1463 a-b.

(⁶) Federico de Castro — *Cervantes y la filosofía española*. Madrid, 1870. — Página 5.

(⁷) Adolfo Bonilla y San Martín — *Don Quijote y el pensamiento español*. Madrid, Bernardo Rodríguez, 1905. — Páginas 17-18.

(⁸) Por ejemplo, anota Nicolás Díaz de Benjumea como cae Rocinante sin apearse don Quijote, que así cae sin renunciar a su ideal (*La verdad sobre El Quijote. Novísima historia crítica de la vida de Cervantes*. Madrid, Gaspar, 1878. — Página 330).

(⁹) Entre las varias interpretaciones de ese tipo, recojo como ejemplo la del coronel de artillería Baldomero Villegas en su *Estudio topológico sobre El Don Quijote de la Mancha del sin par Cervantes*. Burgos, Imp. de «El Correo de Burgos», 1897. Libro curioso y anormal, como sin duda debió serlo su autor.

He aquí como define lo que a su juicio quiso Cervantes expresar en la figura de Don Quijote: «Es la encarnación del criterio liberal y reformista, en sentido noble, generoso, abnegado, sublime, que ha existido siempre en todas las sociedades humanas con tendencia a perfeccionarla» (Página 39).

De la mentalidad y formación histórica del autor,, y de cómo trastocaba las exactitudes históricas, da fe el siguiente botón de muestra, en que considera más libres a los súbditos de Jacobo, con todo el carisma de derecho divino de los reyes y con todo lo que significa la Star Chamber o la proclama real de julio de 1606, que a los de aquel Felipe III que aplaudiera a Francisco Suárez por defender la libertad política. Comentando la frase cervantina: «y las muchas competencias que tuvo con el cura, hombre docto, sobre cual era mejor caballero, Palmerín de Inglaterra, Amadís de Gaula o el Cabellero Febo», dice «representan la existencia de los dos criterios que hay en el libro; de una parte el que dominaba en Inglaterra, reformista y liberal, y de otra el que imperaba en nuestra patria de Febo, que era sumamente autoritario, entre los cuales andubo (*sic*) Francia vacilando» (página 46).

(¹⁰) «Sancha Panza. — Es la parte egoísta y vulgar, la parte material

de ese criterio encarnado, razón por la cual es alguna vez en este poema, el pueblo». B. Villegas — *Estudio tropológico*, 39.

(¹¹) «El cura y el barbero. — *Pedro Pérez y el que sangra y hace la barba al pueblo*, son representación del criterio opuesto a D. Quijote; el compadrazgo de los intereses creados en el orden espiritual y en el orden material, de todas las sociedades del mundo, razón por la cual, tratándose del momento en que escribía Cervantes, representan la alianza entre el clero del Poder temporal y la monarquía de la Inquisición y de los Jesuitas». B. Villegas — *Estudio tropológico*, 39-40.

(¹²) «Dulcinea. — Es el ideal de perfección a que tiende y en que se inspira, el criterio liberal y reformista, por cuya razón en el tomo I es una realidad viviente, la patria amada; y el tomo II es un simbolismo vago, una abstracción de orden superior». — *Estudios tropológicos*, 40.

(¹³) «Los puercos. — Son los vividores de la sociedad, que se alimentan removiendo la tierra, aprovechando lo que les engorda, sea limpio o asqueroso, y sin elevar la vista y la intención». B. Villegas — *Estudio tropológico*, 40.

(¹⁴) B. Villegas — *Estudio tropológico*, 41.

(¹⁵) B. Villegas — *Estudio tropológico*, 41.

(¹⁶) «Haldudo el de Quintanar y Andres. — Son coeficientes de la arbitrariedad». B. Villegas — *Estudio tropológico*, 41.

(¹⁷) «Los molinos de viento. — Son simil de una sociedad intransigente y fanatizada, que se mueve automáticamente y arroja y mata lo que se le pone por medio». B. Villegas — *Estudio tropológico*, 41.

(¹⁸) «Maritornes. — Es la Iglesia tal como estaba en el siglo XVI». B. Villegas — *Estudio tropológico*, 42.

(¹⁹) «Las manadas de corderos. — Son el ejército español de aquellos tiempos» (!!). B. Villegas — *Estudio tropológico*, 42.

(²⁰) M. Menendez y Pelayo — *Cultura literaria de Miguel de Cervantes y elaboración del «Quijote»*. En *Estudios de crítica literaria. Cuarta serie*. Madrid, Revista de Archivos, 1907. — Página 14-15.

(²¹) Jean Cassou — *Cervantes*. Traducción portuguesa. Lisboa, Gráfica Lisbonense, 1948. — Página 127.

(²²) «Yo no entiendo — decía — ni acepto muy a la letra la suposición de que D. Quijote simboliza lo ideal y Sancho lo real. Era Cervantes demasiado poeta para hacer de sus héroes figuras simbólicas o pálidas alegorías». Juan Valera — *Sobre el Quijote y sobre las diferentes maneras de comentarle y juzgarle*. En *Disertaciones y juicios literarios*. I (Sevilla, Francisco Alvarez y C., 1882), 43.

Vide también como insiste en la página 77 acerca de que no cabe entablar ningún comentario filosófico o esotérico sobre el *Quijote*.

(²³) Dice vale sólo el sentido literario del texto en la página XX del *Prólogo* que antepuso al libro de Ramon Leon Mainez citado en la nota 1.

(²⁴) «Nada hay... que arguya propósitos secretos, sibilíticas doctrinas o miras incomprensibles», escribe Francisco M. Tubino a la página 161 de *El sentido oculto del Quijote*, incluido en *Cervantes y El Quijote. Estudios críticos*. Madrid, Librería de A. Durán, 1872.

(²⁵) Alfred Morel Fatio — «El Quijote» considerado como pintura y crítica de la sociedad española de los siglos XVI y XVII. En la *Semana cervantina*. Castellón, Hijos de J. Armengot, 1920. — Página 125.

(²⁶) Coloquio que pasó entre Cipión y Berganza, perros del hospital de la Resurrección, que está en la ciudad de Valladolid, fuera de la Puerta del Campo, a quien comunmente llaman los perros de Maudes. Edición citada, 1085 a.

(²⁷) Américo Castro — *El pensamiento de Cervantes*. Madrid Hernando, 1925. — Página 191.

(²⁸) Américo Castro — *El pensamiento de Cervantes*, 240.

(²⁹) Américo Castro — *El pensamiento de Cervantes*, 291.

(³⁰) Alfred Morel Fatio — *El Quijote considerado como pintura*, 123.

(³¹) En la literatura como en las costumbres. Véase el reciente libro de José Deleito Piñuela — *La mala vida en la España de Felipe IV*. Madrid, Espasa-Calpe, 1948.

(³²) Coloquio de los perros, 1085 b.

(³³) Cuando al asaltar los piratas bereberes al pueblo de la costa valenciana y llevarse a los moriscos, quisieron prender fuego al «templo, el cual no ardió, no por milagro, sino porque las puertas eran de hierro y porque fué poco el fuego que se les aplicó.» *Los trabajos de Persiles y Sigismunda (historia septentrional)*. — III, 11. — Página 1807 b.

(³⁴) Francesco Petrarca — Canción. A qualunque animal alberga in terra. En el *Canzoniere*. Milano, Hople, 1940. — Página 26.

(³⁵) Américo Castro — *El pensamiento de Cervantes*, 154-155.

(³⁶) Américo Castro — *El pensamiento de Cervantes*, 157.

(³⁷) Américo Castro — *El pensamiento de Cervantes*, 157 nota 4.

(³⁸) Américo Castro — *El pensamiento de Cervantes*, 158.

(³⁹) El mismo Américo Castro recoge un texto del *Persiles* donde Cervantes dice ser Dios quien crió la naturaleza (op. cit., 167 nota 2).

(⁴⁰) *Summa theologica*, I, 118, 2.

(⁴¹) *Summa theologica* I, 92, 4.

(⁴²) Pedro Lombardo — *Liber sententiarum* IV, 5, 3: «Item etiam posset Deus per aliquam creare aliqua, non per eum tanquam authorem, sed ministrum cum quo et in quo operaretur; sicut in bonis operibus nostris ipse operatur et nos». (En la edición de Amberes, Bousquet, 1757, página 448).

Los comentaristas escolásticos medievales del texto de Pedro Lombardo extreman la idea hasta concluir que toda acción natural sugiere la inmediata cooperación de Dios. V. gr. Richard of Middletown, conocido por Ricardo de Mediavilla, asevera glosando este pasaje que «sine naturali potentia nullus potest in actionem naturalem; ergo sine supernaturali potentia nullus potest in actionem supernaturalem». (*In quantum Sententiarum*. s. l. 1517. Folio 30 vuelto a).

(⁴³) Américo Castro — *El pensamiento de Cervantes*, 168.

(⁴⁴) *Summa theologica* I, 7, 3: «Sed, quia materia, secundum quod est sub una forma substantiali, remanet in potentia ad multas formas accidentales, quod est finitum simpliciter, potest esse infinitum secundum quid; utpote

lignum est finitum secundum suam formam, sed tamen est infinitum secundum quid, in quantum est in potentia ad figuras infinitas».

⁽⁴⁵⁾ *Don Quijote* II, 66.

⁽⁴⁶⁾ *Persiles* II, 8.

⁽⁴⁷⁾ *Don Quijote* I, 22.

⁽⁴⁸⁾ Referiéndose al judiciario Soldino en *Persiles* III, 18.

También en el mismo *Persiles* I, 19, Mauricio averigua valiéndose de las figuras judiciares que levanta, como no es mortal el peligro que les acecha.

⁽⁴⁹⁾ *Persiles* III, 19.

⁽⁵⁰⁾ Francesc Eximenis — *Lo dotzè*. Valencia, Lambert Palmart, 1483.

Al capítulo CVIII: «Empero guardar aytals coses no repugna aytal speranza de bon crestià: enquant deu tot poderós regeix lo mon per seruey que li fan les sues creatures e en special los corsos celestials son aquelle: per les quals ell obra innumerables coses en lo món».

Añadiendo en el capítulo CXX que «bona constellació ajuda a hom per esser virtuós».

⁽⁵¹⁾ *Comedia famosa de Pedro de Urdemalas*, jornada III. — Edición citada, 576 a.

⁽⁵²⁾ *La entretenida*, jornada III. — Página 514 a.

⁽⁵³⁾ *La Galatea*, libro II. — Página 679 a.

⁽⁵⁴⁾ *Persiles* IV, 14.

⁽⁵⁵⁾ *Don Quijote* II, 66.

⁽⁵⁶⁾ *El ruñán dichoso*, jornada III. — Página 388 b. — 389 a.

⁽⁵⁷⁾ «Nos hallamos, pues, con que libre albedrío significa concretamente para Cervantes libertad de amar, es decir, derecho a perseverar en la fatal inclinación o repugnancia que liga o separa a una mujer y a un hombre». Américo Castro — *El pensamiento de Cervantes*, 334-335.

⁽⁵⁸⁾ En *Persiles* III, 11, dice Bartolomé, el guía del bagaje: «Verdad debió de decir el predicador que predicaba los días pasados en nuestro pueblo cuando dijo que los cielos y la tierra anunciaban y declaraban las grandezas del Señor. Pardiez que, si yo no conociera a Dios por lo que me han enseñado mis padres y los sacerdotes y ancianos de mi lugar, le viniera a rastrear y conocer viendo la inmensa grandeza de estos cielos, que me dicen son muchos, o, por lo menos, que llegan a once, y por la grandeza de este sol que nos alumbra...»

⁽⁵⁹⁾ En *Persiles* II, 7, segunda parte, dice Auristela que «los varones prudentes, por los casos pasados y por los presentes, juzgan los que están por venir».

⁽⁶⁰⁾ En el *Quijote* II, 66, tras aseverar el derrotado hidalgo que «cada uno es artifice de su ventura», comenta en seguida: «Yo lo he sido de la mía; pero no con la prudencia necesaria, y así me han salido al gallarín mis presunciones, pues debiera pensar que al poderoso grandor del caballo del de la Blanca Luna no podía resistir la flaqueza de Rocinante».

⁽⁶¹⁾ *Persiles* III, 1.

⁽⁶²⁾ *Coloquio de los perros*, 1095 b — 1096 ..

⁽⁶³⁾ *Persiles* II, 19: «Con esto dió fin a su plática Renato, y con esto dió ocasión a que todos los circunstantes se admirasen de su suceso, no

porque les pareciese nuevo dar castigo el Cielo contra la esperanza de los pensamientos humanos, pues se sabe que por una de dos causas vienen los que parecen malos a las gentes: a los malos, por castigo, y a los buenos, por mejora; y en el número de los buenos pusieron a Renato».

(⁶⁴) Américo Castro — *El pensamiento de Cervantes*, 327, nota 2, dice es «fatalista como pensador imbuido de filosofía estoica al organizar la vida de sus principales personajes».

(⁶⁵) En el texto aludido en nota 62 háblanos de la «voluntad *permitente* del Altísimo. Término que mal concierne con ninguna filosofía estoica o fatalista de otra especie, sino únicamente con el dualismo escolástico.

(⁶⁶) En la *Epístola a Mateo Vázquez*, refiriéndose a las penalidades sufridas durante su cautiverio:

«Bien sé que mis maldades infinitas
y la poca atrición que en mí se encierra,
me tiene entre estos falsos ismaelitas.»

(⁶⁷) Dice Americo Castro — *El pensamiento de Cervantes*, 329-330: «Los caracteres individuales son a su vez realidades inmutables; cada persona dará aquellos frutos que están en armonía con su naturaleza, en lo cual Cervantes está de acuerdo con la doctrina de la inmutabilidad del carácter individual que claramente formula Telesio: «Utique et virtutes vitiaque non consuetudine comparari, sed natura inesse existimandum videtur». De esta concepción de los caracteres deriva lógicamente que cada uno debe permanecer, según Cervantes, en la condición que por naturaleza le corresponde: el canónigo de los duques sin meterse a aleccionar príncipes; Sancho siendo lo que es; Don Quijote en su locura, Rosamunda en su lubricidad; el viejo sin procurar ser joven casándose con frescas mozuelas, etc. El espectador de la vida debe saber que las cosas son así y abstenerse de intentar transformaciones».

(⁶⁸) *Coloquio de los perros*, 1096 a.

(⁶⁹) Américo Castro — *El pensamiento de Cervantes*, 355-356: «Cervantes se asimiló, en modo que sorprende, las doctrinas morales del siglo xvi, difundidas fuera de España. Está en la corriente derivada de Pomponazzi, para quien las penas y las culpas son fatales, todo dentro del plano del naturalismo immanente; se halla, en el fondo, en la misma postura moral que Telesio o Campanella».

Citando como demostración las siguientes palabras del viejo Carriales en *El celoso extremeño* «Habéis visto, señores, cómo llevado de mi natural condición y temeroso del mal de que, sin duda, he de morir... quise guardar esta joya, que yo escogí y vosotros me disteis, con el mayor recato que me fué posible... mas como no se puede prevenir con diligencia humana el castigo que la voluntad divina quiere dar a los que en ella no ponen del todo en todo sus deseos y esperanzas, no es mucho que yo quede defraudado en las mías y que yo mismo haya sido el fabricante del veneno que me va quitando la vida... La venganza que pienso tomar de esta afrenta no es ni ha de ser de las que ordinariamente suelen tomarse, pues quiero que,

así como yo fui extremado en lo que hice, así sea la venganza que tomare, tomándola de mí mismo como del más culpado en este delito... yo fui el que, como el gusano de seda, me fabriqué la casa en donde muriese...» En el que, en contra de lo que pretende Américo Castro, se ve que Carrizales es castigado por su pecado de desconfianza en Dios, siendo culpado él mismo y no el destino; que harto clara y literalmente lo declara.

(⁷⁰) *Don Quijote* II, 42.

(⁷¹) *Persiles* I, 9: «El alma ha de estar — dijo Periandro — el un pie en los labios y el otro en los dientes, si es que hablo con propiedad, y no ha de dejar de esperar su remedio, porque sería agraviar a Dios, que no puede ser agraviado, poniendo tasa y coto a sus infinitas misericordias».

(⁷²) *Persiles* I, 9: «No sería esperanza aquella — dijo a esta sazón Auristela — a que pudiesen contrastar y derribar infortunios; pues así como la luz resplandece más en las tinieblas, así la esperanza ha de estar más firme en los trabajos; que el desesperarse en ellos es acción de pechos cobardes, y no hay mayor pusilanimidad ni baja que entregarse el trabajado, por más que lo sea, a la desesperación».

(⁷³) Dice la bruja Cañizares al perro Berganza en *El coloquio de los perros* página 1096 b: «Hospitalera soy; buenas muestras doy de mi proceder; buenos ratos me dan mis unturas; no soy tan vieja que no pueda vivir un año, puesto que tengo setenta y cinco; y ya que no puedo ayunar, por la edad; ni rezar por los vaguidos; ni andar romerías, por la flaqueza de mis piernas; ni dar limosna, porque soy pobre; ni pensar en bien, porque soy amiga de murmurar, y para haberlo de hacer es forzoso pensarlo primero, así que siempre mis pensamientos han de ser malos; con todo esto sé que Dios es bueno y misericordioso y que El sabe lo que ha de ser de mí, y basta».

(⁷⁴) *Persiles* I, 14. En contra de lo que sostiene Américo Castro, quien escribe: «Como Montaigne, sin declararlo directamente, Cervantes maneja sus creaciones artísticas como si no existieran penas y recompensas fuera de este mundo» (*El pensamiento de Cervantes*, 327). Añadiendo luego como: «ante el ritmo inexorable de la vida, Cervantes conserva un gesto grave e impasible: «Quedóse el delito sin castigo, el muerto se quedó por muerto, quedaron libres los prisioneros...» Sin posible arreglo quedan en el *Quijote* las desventuras del niño Andrés y del viejo padre de Zoraida, para no citar sino los casos de más extremada emoción. Por estas zonas de la obra cervantina se filtra un hilo de glacial fatalismo» (página 328).

Lo cual es contradictorio, porque si más allá de este mundo no hay penas ni castigos, ¿cómo es posible conformarse fríamente con las injusticias terrenales? No hay moral prekantiana sin tabla de preceptos cuya vulneración implique sanciones terrenales o ultraterrenas; mas, según Américo Castro, Cervantes postula una moral de tan extraña guisa entonces.